

# Das Petrusamt im ökumenischen Dialog

Von Anton Ziegenaus, Augsburg

Das Wort von Paul VI., er wisse sehr wohl, dass er in seinem Amt ein großes ökumenisches Hindernis sei, scheint auch trotz der Bemühungen von Papst Johannes Paul II. volle Geltung zu haben. Wer die schroffe Ablehnung des Papstes durch die russisch-orthodoxe und die griechisch-orthodoxe Kirche auf seiner Pilgerreise in die Ukraine und nach Griechenland bedenkt, kann sogar den Eindruck gewinnen, die Spannungen hätten zugenommen. Die Gründe für diese Spannungen sind viele: Die Geschichte und die Jahrhunderte langen Differenzen zwischen der lateinischen und der orthodoxen Kirche, die Existenz der unierten Kirche und ihre Glaubensstreue während der Verfolgung durch den Kommunismus und schließlich das schlechte Gewissen mancher russisch-orthodoxer Kirchenführer. Nur so kann man verstehen, dass die entgegengestreckte Hand des sich entschuldigenden Papstes (wobei die Unierten, denen unter Stalin die Kirchen genommen wurden, nach dem Grund der Entschuldigung fragen) nicht ergriffen wurde. In diesem Beitrag interessiert nur die theologische Seite<sup>1</sup>.

P. A. Garuti O.F.M. ist schon mehrmals durch Veröffentlichung zur Ekklesiologie und vor allem zum Petrusamt hervorgetreten. Seine Dissertation hatte ein ekklesiologisches Thema (*L'ecclesiologia del Card. Clemente Dolera*, 1968). In Bologna und Rom lehrte P. Adriano am jeweiligen Antonianum Ekklesiologie und ökumenische Theologie. Ferner erschienen aus seiner Feder: *La collegialità oggi e domani* (1982) und *Il Papa Patriarca d'Occidente? Studio storico-dottrinale* (1990) und *S. Pietro unico titolare del Primato. A proposito del decreto del S. Ufficio del 24 gennaio 1647* (1993).

In der Einführung weist P. Adriano auf den mehrfach geäußerten Satz des Papstes hin: »Unter allen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ist sich die katholische Kirche bewusst, das Amt des Nachfolgers des Apostels Petrus, des Bischofs von Rom, bewahrt zu haben, den Gott als ›immerwährendes und sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit‹ (LG 23) eingesetzt hat« (vgl. Enzyklika *ut unum sint*, Nr. 88). An diesem wesentlichen Gut will er alle anderen teilnehmen lassen. Ebenso habe der Papst sehr wohl die Bitte gehört, »eine Form der Primatsausübung zu finden, die zwar keineswegs auf das Wesentliche ihrer Sendung verzichtet, sich aber der neuen Situation öffnet« (ebd. Nr. 95). Der Papst lud zu einem gemeinsamen brüderlichen Dialog ein. Das Echo darauf sei nicht ermutigend gewesen. Die ökumenischen Gesprächspartner seien nicht an einem geänderten Modus der Primatsausübung interessiert, sondern bestreiten grundsätzlich die göttliche Einsetzung eines Petrusamtes, weshalb die Einheit mit Rom nicht für notwendig gehalten werde.

<sup>1</sup> Vgl. Garuti, Adriano: *Primato del Vescovo di Roma e Dialogo Ecumenico*, Rom 2000, Edizioni Antonianum, 366 S., ISBN 88-7257-043-3, 40.000 Lire.

Im kurzen Kapitel I wird die konkrete Lage geschildert: Das Petrusamt, d. h. die Universaljurisdiktion eines einzigen Menschen, ist nicht nur einer unter den vielen ökumenischen Diskussionspunkten, sondern der Knotenpunkt, in dem auch die anderen Fragen zusammenlaufen. Diese Tatsache führt nun zu verschiedenen Reaktionen: Das Papsttum als das ökumenische Hindernis schlechthin abschaffen, es auf geschichtliche und soziologische Entstehungsgründe zurückführen, es konfessionalisieren (= es als katholisches Sondergut hinstellen), es unter Berufung auf die Hierarchie der Wahrheiten zu marginalisieren oder zwischen der Substanz der göttlich geoffenbarten Wahrheit und seiner kulturellen, menschlichen und geschichtlich bedingten Ausfaltung zu unterscheiden, so dass nicht das Dass des Petrusamtes, sondern nur das Wie, die Art seiner Ausübung zu klären ist. Eine Relecture der Texte des Ersten Vatikanums sei dann notwendig, um ein neues Petrusamt als Dienstamt für die Kirchen zu schaffen.

In diesem Zusammenhang wird einmal die neu zu entdeckende Kollegialität und Konziliarität betont. Ein anderer Vorschlag ist, im Papst zunächst nur den Bischof von Rom zu sehen, aber Rom könne als eine durch Petrus und Paulus hervorgehobene *sedes apostolica* gelten; der Papst hätte dann die Aufgabe, den anderen Kirchen in der Versuchung zur Verweltlichung beizustehen. Ein weiterer Vorschlag setzt bei der altkirchlichen Pentarchie ein: Dann wäre der Papst für die westliche Kirche der einzige Patriarch (mit Jurisdiktion), innerhalb der Gesamtkirche jedoch nur der erste Patriarch. Freilich stellt sich dann sofort die Frage, wie die westlichen Protestanten und Anglikaner einzuordnen sind. Ein weiterer Vorschlag setzt beim Begriff »Schwesterkirche« an: Geschwister verbindet das Band der Einheit, nicht die Unterordnung, die auch im Bild von Mutter und Tochter durchscheint. Rom könne dann höchstens ein Ehrenprimat, der Vorsitz im Liebesbund, zuerkannt werden. Hat dann der Bischof von Rom noch eine Amtsautorität? So wird von einer gemischten Kommission der Katholischen Kirche und des ökumenischen Rates der Kirchen festgestellt: Es bestehen noch viele Kontroverspunkte, doch können ein Petrusdienst, ein Ehrenprimat und ein gewisser Universaldienst anerkannt werden, doch das *ius divinum*, der Jurisdiktionsprimat und die Unfehlbarkeit bleiben umstritten.

Das zweite Kapitel (S. 41–116) handelt vom Primat und dem katholisch/orthodoxen Dialog. Wie sieht die orthodoxe Kirche den Primat? Grundlage ist das Verständnis der lokalen Gemeinde, in der die Eucharistie in Gemeinschaft mit dem Bischof gefeiert wird, als Gegenwart der Gesamtkirche. Die Gleichheit der Bischöfe lässt dabei keine Sonderstellung des Bischofs von Rom zu. Doch gibt es neben dieser grundsätzlichen Position auch eine gewisse Bereitschaft zur Öffnung gegenüber Rom. Die Gemeinschaft mit Rom galt im Altertum immer als Beweis für die Rechtgläubigkeit. Doch scheint dann in dieser Entscheidungsbefugnis in Hinblick auf Rechtgläubigkeit und Disziplin eine gewisse jurisdiktionelle Vollmacht eingeschlossen zu sein; dies wird teilweise erkannt, auch wenn die Orthodoxie den Jurisdiktionsprimat aus biblischen, kanonischen und traditionsgeschichtlichen Gründen ablehnt. Was die Pentarchie betrifft, so gilt sie als kirchliche Setzung zur Aufrechterhaltung einer notwendigen Ordnung. Teilweise betrachtet man die fünf Patriarchen

als völlig gleichgestellt, teilweise gesteht man dem Bischof von Rom einen gewissen Vorrang zu, weil er – so gelegentlich – den Sitz der Apostel Petrus und Paulus innehat. Wird ferner z. T. der Primat des Petrus unter den Aposteln anerkannt, so nicht seine Sukzession, weil der orthodoxen Ekklesiologie zufolge alle Bischöfe gleichgestellt und Nachfolger aller Apostel sind.

Wie stellt sich nun die Primatsfrage im konkreten katholisch/orthodoxen Dialog dar? Die Kontaktaufnahme begann unter Johannes XXIII. und wurde unter Paul VI. ausgeweitet, gemeinsame schriftliche Dokumente wurden erst seit den 80er Jahren erarbeitet. Die Gespräche wurden dann wegen Spannungen zwischen den Patriarchen von Moskau und Konstantinopel und wegen des Balkankrieges nicht fortgeführt. Das Petrusamt ist deshalb auch nie thematisiert worden. In den Dokumenten von Bari und Valamo hat nun die orthodoxe Seite klar die genannten ekklesiologischen Grundsätze vertreten: Gleichheit aller Bischöfe, Pentarchie als kirchlich gesetztes Ordnungsgefüge, höchstens ein Vorrang Roms, weil es einen durch Petrus und Paulus herausgehobenen Apostelsitz darstellt. Die orthodoxe Ekklesiologie tendiert zur Vorstellung von einer Konföderation »sich selbst genügender« Ortskirchen, die als Schwesterkirche (ohne Vater oder Mutter!) verstanden werden. Auf alle Fälle gebe es keine Unter- bzw. Überordnung auf Bischofsebene, analog zur Gleichheit der verschiedenen trinitarischen Personen.

P. Adriano vermisst hier die Bereitschaft, auf katholische Positionen einzugehen. Die Kirche ist nicht nur die Ortskirche, die Gesamtkirche nicht nur eine Konföderation. Jede Eucharistie steht nicht nur in Gemeinschaft mit dem Bischof, sondern auch mit dem Papst (*una cum famulo tuo papa nostro*), die eine und einzige Kirche besteht nicht nur *aus* den Ortskirchen, sondern *in* ihnen. Ohne Primat ermangelt die eine Kirche des sichtbaren Einheitsbezugs. P. Adriano bezweifelt dann mit Kardinal Ratzinger die Tragfähigkeit eines Ansatzes bei der Pentarchie-Idee. Schließlich steht der Vorrang Konstantinopels und auch Alexandriens auf schwachem Fundament. Bei Antiochien könnte jedoch ein petrinischer Ursprung in die Diskussion gebracht werden.

Mit der Analyse der Dokumente kommt P. Adriano zu einem für die erhoffte Einheit von Katholiken und Orthodoxen nicht gerade ermutigenden Ergebnis. Dem Verfasser dieses Beitrags stellt sich noch die Frage, warum P. Adriano überhaupt nicht auf das Dokument von Balamand (1993) eingegangen ist. Darin wird zwar wenig vom Primat gesprochen, doch ist interessant, wie man mit denen umgeht, die in früheren Zeiten die Einheit mit Rom verwirklicht haben, und wie sich die Orthodoxen die künftige »volle Einheit«, von der gesprochen wird, vorstellen. Dieses Papier trifft viele begrüßenswerte Feststellungen, wie die Betonung der vielen Gemeinsamkeiten (Glaubensbekenntnis, dieselben Sakramente, apostolische Sukzession), die eine Wiedertaufe ausschließen (Nr. 13), die gegenseitige Bitte um Verzeihung und das Bemühen um Überwindung der Zwietracht (Nr. 20, 21), die Anerkennung der Gewissensfreiheit und der Verpflichtung, dem Gewissen zu folgen, und die Anerkennung der Notwendigkeit des theologischen Dialogs mit dem Ziel der Einheit und des Dialogs der Liebe. Ebenso ist richtig, dass es sich beim Bemühen um die Einheit der Kirchen um etwas anderes als den Übertritt eines Einzelnen von einer Kirche zur

anderen zur Sicherung seines Heils handelt<sup>2</sup>. Das ökumenische Gespräch spielt sich auf der Ebene der Kirchen und nicht der einzelnen Gewissen ab, und angesichts der Gültigkeit der Sakramente steht nicht mehr das ewige Heil und Unheil zur Diskussion.

Gerade hier stellt sich aber ein Problem: Wenn die Heilsfrage nicht mehr zur Diskussion steht, wird kaum mehr die Frage der Konfessionszugehörigkeit eine Gewissensfrage sein; damit ist aber auch das Problem der nicht bestehenden vollen Einheit – für Cyprian und Augustin so wichtig – nicht mehr so drängend. Gründe aus der zweiten Reihe rücken deshalb vor. So fällt der Vorwurf des Proselytismus (Nr. 10, 18, 22, 24). Unter Proselytismus versteht man das vorrangige »Bemühen um die Bekehrung anderer Christen, seien es Einzelne oder Gruppen, in der Absicht, sie zur eigenen Kirche zurückzuführen« (Nr. 10). Natürlich kann das Kalkül auf finanzielle Vorteile nicht als Bekehrungsmotiv anerkannt werden, aber die katholische Kirche kann nicht deswegen die Diakonia, die karitative Tätigkeit unterlassen, weil sie der orthodoxen Kirche eher fremd ist. Wenn Nr. 17 zufolge die ekklesiologischen Prinzipien und die praktischen Regelungen den Sinn haben, »zu einer gerechten und endgültigen Lösung der Schwierigkeiten, die von gewissen katholischen orientalischen Kirchen der orthodoxen Kirche bereitet wurden, zu führen«<sup>3</sup>, dürften solche Lösungsansätze kaum fruchtbar sein. Sicher, ein gegenseitiges Aufrechnen der Schuld erbringt nichts, aber ebenso wenig eine einseitige Schuldzuweisung. Eine solche ist nicht nur unwahr – man denke an das Leiden der Unierten der Ukraine unter dem Kommunismus –, sondern fördert Unmut und Bitterkeit. Vor allem muss man bedenken, dass nicht die Rückkehr von Einzelnen oder Gruppen in die Gemeinschaft mit Rom das eigentliche Übel ist, sondern die Trennung von West und Ost im 11. Jahrhundert und das Scheitern verschiedener Versuche zur Wiedergewinnung der vollen Einheit in der Folgezeit. Die gute Absicht bei den Unionen in der Vergangenheit ist anzuerkennen, nämlich sich der Einheitsbitte Jesu nicht zu verschließen. Der Unterschied zwischen den Unierten und Orthodoxen besteht letztlich darin, dass jene nicht warten wollten, bis die gesamte Orthodoxie und der Westen zu einer – sicher noch näher zu bestimmenden – Einheit kommen, diese aber warten wollen. Die Frage lautet dann: Wie lange warten? Die Orthodoxie sieht die Not darin, dass sich die Unierten um der Einheit der Gesamtkirche<sup>4</sup> willen von der Orthodoxie getrennt haben, sie scheint die Spaltung der Gesamtkirche als das geringere Übel im Vergleich zur Spaltung der Orthodoxie zu verstehen. Jede Spaltung ist schlimm, aber die Lösung der Probleme wird nur im Rahmen der vollen Einheit gelingen. Auf dem Weg zu diesem Ziel scheint das Dokument von Balamand ein Rückschritt zu sein.

<sup>2</sup> Italienisch: *Ferma restando l'invioabile libertà delle persone e l'obbligo universale di seguire le esigenze della coscienza, nello sforzo di ristabilire l'unità non si tratta di ricercare la conversione delle persone da una Chiesa all'altra per assicurare la loro salvezza* (Nr. 15).

<sup>3</sup> In tale atmosfera, le considerazioni che precedono e le regole pratiche qui di seguito indicate, sono tali da condurre ad una soluzione giusta e definitiva delle difficoltà poste da tali chiese catholiche orientali alla Chiesa ortodossa, nella misura in cui esse saranno effettivamente ricevute e fedelmente osservate.

<sup>4</sup> Dabei bleibt zu bedenken, dass die Orthodoxen, wie ein Blick auf die Ukraine zeigt, unter sich nicht so stark eins sind, und die jeweiligen Kirchen immer wieder nationalistischen Strömungen zu erliegen drohen.

Das dritte Kapitel (S. 117–224) setzt sich mit dem Dialog von Lutheranern und Katholiken auseinander. Adriano Garuti stellt seine Ausführungen über das Papsttum zu Recht in den größeren Rahmen der lutherischen Rechtfertigungslehre, dem Kern reformatorischer Theologie, und dann der Ekklesiologie. Luther hat in der universalen sichtbaren Kirche und ihrer Tradition nicht mehr den Leib und den Geist Christi gesehen. Das Heil wird unmittelbar durch Gottes Wort gewirkt, wenn der Einzelne es im Glauben annimmt. Das Hören geschieht in der Gemeinde. Die Kirche ist daher nicht mehr das Heilssakrament, sondern äußeres Instrument für das Heil, das vor allem im Wort (und auch im Sakrament) erfasst wird. Das Amt – in der Folge der apostolischen Sukzession – hat keine sakramentale Qualität mehr, es dient der rechten Verkündigung des Wortes und der rechten Verwaltung der Sakramente.

In der Anfangsphase war Luther durchaus nicht antihierarchisch und antipäpstlich eingestellt, auch wenn er das seit dem 11. Jahrhundert gebräuchliche Wort vom Antichrist verwendet. Erst ab 1520, infolge seiner Exkommunikation, wurde die Ablehnung des Primats schroff. In keinem Fall könne nach den Schmalkaldischen Artikeln eine Einsetzung durch Christus behauptet werden. Letztlich steht der Papst dem Evangelium, d.h. der Rechtfertigung allein durch Christus, im Weg. Auch heute wird die Unvereinbarkeit von Primat im katholischen Verständnis mit dem Neuen Testament behauptet. Nur gelegentlich wird von einer offenen Frage seitens der protestantischen Theologie gesprochen.

Die Erörterungen über die Kirche in den gemeinsamen Dialog-Dokumenten können als Vorbereitung zur Klärung der Positionen zum Petrusamt betrachtet werden. Hier sind allerdings nur mehr oder weniger konsensfähig die Fragen, ob die Kirche nur Empfängerin oder auch Mittlerin des Heiles ist, ob das Moment der Sichtbarkeit auch zum Wesen der Kirche gehört (Sakramente als *media salutis*?), welchen Rang hier die Dienste bzw. Ämter einnehmen und ob zur Rechtfertigung das Amt notwendig sei. Als durchaus nicht allgemein zugestandener Höhepunkt der Annäherung kann die Anerkennung der Notwendigkeit des Amtes gelten, das zwar nicht von Christus eingesetzt, aber unter dem Wirken des Heiligen Geistes entstanden sei und in der Geschichte ihre konkrete Ausformung bekommen habe. Der Unterschied in der Anerkennung der Sakramentalität des Amtes bleibt nach wie vor bestehen.

Doch daneben bestehen durchaus Dokumente von gemischt besetzten Gruppen, welche für die Anerkennung des Amtes bei den Lutheranern, damit auch der Abendmahlfeiern als volle Eucharistie und somit für die Anerkennung als Schwester-Kirchen plädieren. Doch bleibt nach wie vor das Problem der Apostolischen Sukzession bestehen. Deren Notwendigkeit wird von lutherischer Seite z. T. nicht grundsätzlich bestritten, doch bestehe sie letztlich in der rechten Verkündigung des Evangeliums. Wird aber dadurch die ganze Diskussion nicht wieder auf die Rechtfertigungslehre reduziert?

Diesen Defekt versucht man nun durch die *Communio*-Ekklesiologie zu heilen (bzw. als irrelevant zu überspielen). Die Kirchen, charakterisiert durch Wort und Sakrament, bilden eine *Communio* und erkennen sich gegenseitig an; dabei bleibe ein Raum für Freiheit und legitime Verschiedenheit offen. Die Diskussion spitzt sich dabei (wie beim katholisch-orthodoxen Gespräch!) auf die Frage zu, ob die Ortskir-

chen als völlig »autark« (autosufficiente) zu betrachten sind, die nur durch ein Netz gegenseitiger Beziehungen verbunden sind, und die Gesamtkirche nur eine Konföderation der Ortskirchen ist oder ob die Ortskirchen erst voll Kirchen sind, wenn sich in ihnen in einem gegenseitigen Ineinandersein (mutua interiorità) die Gesamtkirche vergegenwärtigt, wenn es einen echten corpus ecclesiarum mit einem sichtbaren Fundament der Einheit gibt. Nur im Falle einer positiven Stellungnahme bei den schon innerprotestantisch umstrittenen Themen (heilsmittlerische Aufgabe der Kirche, Sichtbarkeit, Anerkennung der Ämter) kann das eigentliche Thema der Untersuchung P. Adrianos sinnvollerweise weiterverfolgt werden.

Das Petrusamt wird in den verschiedenen Dialogpapieren mehr im Zusammenhang mit anderen Problemen angesprochen. Man verweist einmal auf die heutige Irrelevanz früherer Vorwürfe (»Antichrist«) und die Aussagen der lutherischen Bekenntnisschriften, denen zufolge der Papst der Bischof von Rom ist und einen Dienst an der Einheit hat, aber nur iure humano und soweit er anerkannt wird. Die Möglichkeit/Notwendigkeit des Primats wird aber auch bewusst thematisiert: Die Bedeutung seines Einheitsdienstes wird von verschiedenen reformatorischen Stellen anerkannt, doch sei er eine Setzung »menschlichen Rechts« und soll »dem Primat des Evangeliums« untergeordnet bleiben, eine Formel, die gerade wegen ihrer Selbstverständlichkeit mehr offen lässt als klärt. Von anderer Seite wird die besondere Rolle des Petrus im Neuen Testament anerkannt, doch wenden Lutheraner die geringe Rolle des Petrus nach dem so genannten Apostelkonzil ein und verweisen auf das Gewicht des Paulus; hatte Petrus einen Nachfolger? Doch wird von der Gruppe von Dombes auch die faktische Führung Roms im zweiten Jahrhundert hervorgehoben; Rom ist die erste Kirche, weil seine Apostolizität auf Petrus und Paulus zurückgeht. Doch wird schließlich dieser Vorrang als später (= nach dem Neuen Testament) verstanden und insofern wieder entwertet. Was den Primat als solchen betrifft, wird seitens der Lutheraner die Bestimmung des Vatikanums I (höchste, volle, ordentliche, unmittelbare Vollmacht) als monarchisch abgelehnt; ein Ehrenprimat könnte von manchen akzeptiert werden. Dabei könne er Schiedsrichter zwischen einzelnen Kirchen sein; ebenso erinnert man sich der Funktion des ersten Patriarchen oder unterscheidet zwischen der reduzierten Ausübung des Primats in der Gesamtkirche und des Patriarchats in der lateinischen. Bei der abschließenden Beurteilung weist P. Adriano einmal auf die den jeweiligen Positionen zugrunde liegenden Ekklesiologien (Rechtfertigung durch Glauben allein; Glaube und Sakramente; Amtsübertragung durch sakramentale Weihe oder Ordination im lutherischen Sinn<sup>5</sup>, wobei nicht nur die Natur des Amtes und seine Notwendigkeit, sondern auch die Apostolische Sukzession zu klären sind). Ist in der Reformationszeit die Sukzessionskette unterbrochen worden,

<sup>5</sup> Der Unterschied zwischen katholischer und protestantischer Auffassung in Hinblick auf das Verständnis von Ordination besteht nach wie vor und betrifft gerade die Bewertung des Abendmahls. Wenn in einem Sammelband (H. Schütte [Hrsg.], *Im Dienst der einen Kirche. Ökumenische Überlegungen zur Reform des Papsttums*, Paderborn 2000) bei katholischen und protestantischen Autoren das Jahr der »Ordination« angegeben ist, handelt es sich entweder um eine täuschende homonyme Bezeichnung – gleiches Wort für verschiedenen Inhalt – oder um eine fragwürdige Vorwegnahme eines Konsenses. Solche ökumenische Tricks sollte man unterlassen.

und wie kann der Defekt geheilt werden? Das Pro und Contra dazu und zur Qualifikation als Kirche wird dargestellt. Schließlich wird auch die Frage der Selbstbeschränkung des Papstes in der Ausübung seines Amtes besprochen.

Schließlich werden spezielle Fragen zum Primat thematisiert. Hier wird einmal die Petritas hervorgehoben. Damit ist die Frage nach der besonderen Beauftragung des Petrus durch Christus gemeint, das *ius divinum*. Eine geradezu massive Hervorhebung des Petrus und die Bezeugung seines Dienstes im Neuen Testament lässt sich kaum bestreiten. Deshalb neigen manche Lutheraner zu einem Mittelweg zwischen *ius humanum* und *ius divinum*. Dann wird die Perpetuitas, die Frage der Nachfolge im Amt, erörtert. Hierzu gehört die Überlegung, dass nicht der simple Tod des Petrus schon die Sukzession in Rom begründet, selbst wenn er – was heute als wahrscheinlich gilt – in Rom gestorben ist; Petrus muss Bischof von Rom gewesen sein und an dieses Bischofsamt muss das Petrusamt gebunden sein. Das Vatikanum I führt das Amt unmittelbar auf Christus zurück und lehrt damit die Petritas und Perpetuitas, aber nicht die Romanitas. Ist der Einheitsdienst eindeutig dem Bischof von Rom aufgetragen? Gibt ferner das Neue Testament Hinweise, dass der hervorgehobene Petrus auch einen Nachfolger haben soll? Zu dieser Frage wird dann ausgeführt, dass das Neue Testament nicht nur einen historischen Bericht über das Wirken des Petrus geben will, sondern etwas über die Bedeutung des Petrus für die gesamte Kirche sagen will und das Interesse an Petrus nach seinem Tod noch wächst. Im Übrigen ist der Gedanke der Weitergabe eines Amtes den späteren Schriften des Neuen Testaments durchaus nicht fremd. Könnte so möglicherweise ein Amt des Petrus als Haupt der Apostel und das Weiterbestehen dieses Amtes seitens der Lutheraner anerkannt werden, bleibt die Anerkennung des *ius divinum* des Primats des Bischofs von Rom als Problem. Ist die Bindung des Primats an Rom nur *iure humano* begründet? Muss das Amt immer von einer einzelnen Person oder kann es auch von einer Troika innegehabt werden? Alle diese Fragen wurden gestellt.

Des Weiteren wird die Frage erörtert, ob sich der Primat über die gesamte Kirche erstrecken muss. Dass so etwas wie eine zentrale, sichtbare Instanz der Gesamtkirche dienlich sein kann, wird auch von den Lutheranern bejaht, wenn von einem Sprecher der Christenheit, von einem Koordinator oder von einem Dialogzentrum gesprochen wird. Doch bleiben, wie von verschiedenen katholischen Stimmen vermerkt wird, solche Vorstellungen weit hinter dem katholischen Verständnis des Petrusamtes zurück, sind der Problematik nicht angemessen und nicht hilfreich. Nach P. Adriano empfiehlt sich vielmehr, den genauen Umfang der vom Vatikanum I bestimmten Vollmacht zu prüfen. Dabei wären folgende Aspekte zu berücksichtigen. Die päpstliche Macht ist nicht unbegrenzt, wie schon aus der von Pius IX. gebilligten Erklärung der deutschen Bischöfe hervorgeht. Das Zweite Vatikanum hat ferner die Bedeutung des Bischofsamtes bzw. der Ortskirchen (Gesamtkirche »in und aus« den Ortskirchen) herausgestellt. Könnte sich das Papsttum nicht zur Selbstbeschränkung in Anerkennung bestimmter Kirchenstrukturen wie Kollegialität, Konziliarität und Subsidiarität, Verschiedenheit in Einheit bereit erklären? Ferner wird die Vorstellung ins Spiel gebracht, die Nichtkatholiken bei aller Gültigkeit des Vatikanums I von der Verpflichtung darauf zu entbinden, wenn sie im Geist der *Koinonia* und des Glau-

bens in der Einheit bleiben. Ergäbe das aber eine wahre Einheit? Wiederum zeigt P. Adriano auf, dass damit das »in und aus« im Verhältnis von Ortskirche und Gesamtkirche verfehlt würde, denn der Bischof kann nur Haupt seiner Diözese sein, weil er den Glauben der Gesamtkirche bezeugt, und dies geschieht aufgrund der Gemeinschaft mit dem Papst. So stellt P. Adriano zum Abschluss fest, dass noch ein weiterer und schwieriger Weg bis zur Einheit zurückzulegen ist.

Das vierte Kapitel (S. 225–289) befasst sich mit dem Primat und dem katholisch/anglikanischen Dialog. Wie sehen allgemein die Anglikaner den Primat? Bei der Darstellung der allgemeinen, d.h. unabhängig vom Blick auf den katholischen Gesprächspartner gebildeten Auffassung der Anglikaner vom Primat unterscheidet sich die Lage wesentlich von der der Reformierten: Die anglikanische Kirche wollte im Kern katholisch sein, aber nicht römisch, hielt am Bischofsamt fest und insofern auch am Bischof von Rom, auch wenn es seine universale Jurisdiktion ablehnte, und die Trennung war anfänglich weniger dogmatisch als von den persönlichen Problemen Heinrichs VIII. bestimmt, auch wenn später ein stärkerer protestantischer Einfluss in der Rechtfertigungslehre und damit auch in der Sakramentalität der Kirche nicht zu leugnen ist.

Schon ab 1921 führten die Gespräche von Mecheln zu einer sehr großen Annäherung: Der Erzbischof von Canterbury sollte zum Patriarchen der Anglikanischen Kirche aufrücken und der Primat des Papstes *iure divino* anerkannt werden; er besäße damit mehr als einen Ehrenprimat. Bei strittigen Fragen hätte sich der Papst an den Patriarchen bzw. an die Erzbischöfe zu wenden. Die anglikanische Kirche wäre dann römisch, aber nicht lateinisch.

Die Ortskirchen sind nach anglikanischem Verständnis weniger »autark«, die Bischöfe sind im Geist der Kollegialität und Konziliarität aufeinander verwiesen. Freilich handelt es sich bei dieser Bindung mehr um eine moralische Verpflichtung als um eine ekklesiologische Strukturgegebenheit, wobei eine gewisse Ängstlichkeit vor einem Zentralismus des Primas oder der Synode besteht. Den Papst könnten viele als universalen Hirten akzeptieren. Die Wege zur Einheit sollten mehr induktiv als deduktiv, also mehr pragmatisch gegangen werden. Die Begründung des päpstlichen Primats liegt in der Mitte zwischen *ius divinum* und *ius humanum*; der Papst soll mehr sein als *primus inter pares* oder Präsident eines Konzils, auch wenn der Jurisdiktionsprimat den Anglikanern ein großes Problem darstellt.

Der schon alte katholisch-anglikanische Dialog wurde nach dem Konzil forciert. Keine Dialogparteien haben so intensiv und extensiv über den Primat, d.h. über die Episkopé der Gemeinschaft der Kirchen gehandelt. Dem Bericht über die Autorität in der Kirche (Venedig 1976) zufolge soll der Vorrang des Petrus im Apostelkreis nach dem Willen Christi analog fortgeführt werden. Unstrittig ist dabei, dass im Falle der Einheit der Primat dem Bischof von Rom zustünde; freilich hat die anglikanische Seite Schwierigkeiten mit dem Jurisdiktionsprimat. Reaktionen auf diesen Rapport erkennen zwar die Richtung im Grundsätzlichen an, kritisieren jedoch die praktische aktuelle Ausübung des Primats und die einseitige Betrachtung der Autorität, ohne den Blick auf die Laien. Diese Linie wurde im Wesentlichen auch von anderen gemischten Gremien akzeptiert. Die Erklärung von Windsor (1981) versucht die in



der Erklärung von Venedig genannten vier Probleme zu analysieren, nämlich die Petrustexte des Neuen Testaments, die Bedeutung von *ius divinum*, die Unfehlbarkeit und das Wesen der Jurisdiktion: Das Neue Testament kenne klar eine Sonderbeauftragung des Petrus; *ius divinum* besage nach katholischem Verständnis die Einsetzung des Petrus wenigstens durch den Auferstandenen, aber Petrus sei nicht die Quelle der Kirche und des Kircheseins, da auch die Orthodoxen als Kirche gelten; nach anglikanischem Verständnis entspringt der Primat dem Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche. Unfehlbarkeit und Jurisdiktion sollen dem Glauben und der Einheit der ganzen Kirche in Wahrheit und Liebe dienen. In anderen ähnlichen Erklärungen findet sich u. a. die Feststellung, dass die anglikanische Kirche sich der Suprematie des Papstes entzogen und sich dem weltlichen Souverän unterstellt habe, während das Papsttum die Unabhängigkeit der Kirche gesichert habe. Dass es bei aller Anerkennung der Autorität des Ortsbischofs Formen übergeordneter Aufsicht, eine Art Primat gibt, ist in keinem Fall zu bestreiten; man denke nur an den Primas von England oder die altkirchlichen Patriarchen.

Wie wurden nun diese Dialogtexte beurteilt? Auch darüber gibt P. Adriano eine Übersicht. In offiziellen Stellungnahmen (Glaubenskongregation, Heiliger Stuhl, Lambethkonferenz u. a.), die dann wiederum Gegenstand der Diskussion wurden, wird allgemein die erreichte Konvergenz begrüßt, doch handle es sich noch nicht um eine »substanzielle Übereinkunft (*accordo sostanziale*)«. Eine Interpretation der neutestamentlichen Petrustexte mit historisch-kritischer Methode wird abgelehnt. Gewisse Divergenzen bestehen noch bei den Fragen, ob die Einsetzung des Petrus ein Akt des irdischen Jesus war, ob aus dem Neuen Testament die Weiterdauer des Amtes eindeutig belegt sei, ob sich die Übereinkunft in Bezug auf Anerkennung des Petrusamtes und die Universaljurisdiktion auf das aktual-bestehende oder auf ein noch zu reformierendes Amt beziehe und die Frage, wie weit das Vatikanum I in allen Einzelheiten als verbindlich zu betrachten ist. In Stellungnahmen von Theologen werden die Einwände gegen den Primat des Papstes sowohl in Hinblick auf die neutestamentliche Begründung und die Fortdauer des Petrusamtes als auch auf die Bindung des Primats in der Kirche an den Bischof von Rom deutlicher formuliert. Alle die Fragen um ein *ius divinum*, um Ehrenprimat, Konziliarität und die *Communio-Ekklesiologie* begegnen wieder bei einzelnen Theologen. Manche unterscheiden zwischen dem *plene esse* und dem *bene esse* der Kirche; das Papsttum wird dann im Sinn des *bene esse* als nützlich, aber nicht als unbedingt für die Einheit der Kirche notwendig verstanden. In diesem Zusammenhang wird darauf verwiesen (auch von Anglikanern), dass unter den Katholiken die so genannten Irreversibilisten auf die Unveränderlichkeit des von Christen gestifteten Amtes verweisen, die Reversibilisten aber auch für wesentliche Neuerungen offen sind. Insgesamt hat die Diskussion zwischen Katholiken und Anglikanern einen Stand erreicht, der hoffnungsvoll erscheint.

Freilich hätte der Leser gern von P. Adriano erfahren, woran die Anglikaner denken, wenn sie die Art der Ausübung des Jurisdiktionsprimats durch die Päpste kritisieren. Denken sie etwa an die Nichtanerkennung der anglikanischen Weihe durch Leo XIII. oder an die Frage der Frauenordination. Liegen im Blick auf die orthodoxe

Kirche die Probleme weniger in dogmatischen Divergenzen bei vielen Einzelthemen, sondern in der Anerkennung des Petrusamtes und den damit zusammenhängenden Fragen (z. B. die neuen Mariendogmen, Konzilstheologie), so ist es bei den Anglikanern umgekehrt: Der starken Konvergenz in Hinblick auf das Petrusamt stehen Schwierigkeiten in Einzelfragen gegenüber.

In der Gesamtwürdigung der Dialoge mit den drei verschiedenen Gesprächspartnern stellt P. Adriano als weiterbestehende Probleme die konkrete Ausübung des Primats, das Verhältnis Gesamtkirche – Ortskirche und die Prinzipien der Kollegialität oder Synodalität heraus. Im Dialog mit den Orthodoxen ist bisher der Primat noch nicht ausdrücklich thematisiert worden; vielleicht wird, so P. Adriano, die Bedeutung des Themas von der Kommission gar nicht voll erkannt; der Dialog mit den Anglikanern beschränkt hier den umgekehrten Weg. Im Gespräch mit den Lutheranern besteht eine gewisse Offenheit, einen »universalen Dienst« anzunehmen, doch die traditionelle Klausel: »wenn er mit dem Evangelium übereinstimmt«, erschwert eine Übereinkunft.

Ein Anhang (293–358) mit dem Titel »Schwesterkirchen: Wirklichkeit und Anfragen (Chiese sorelle: Realtà e Interrogativi)« ergänzt die bisherigen Darlegungen. Die Bezeichnung »Schwesterkirche« wurde zum ersten Mal von Patriarch Athenagoras 1962 gebraucht und soll seitdem das besondere Verhältnis zwischen den Katholiken und Orthodoxen zum Ausdruck bringen. Ein geschichtlicher Rückblick hebt nun ins Bewusstsein, dass diese Benennung in der Geschichte von Patriarchen in Konstantinopel zur Betonung der Gleichheit mit Rom im Sinn der in der Pentarchie gleichrangigen Schwestern in Analogie zu den gleichen trinitarischen Personen und zur Abweisung der Vorstellung gebraucht wurde, Rom sei die Mutter aller Kirchen. Im 19. Jahrhundert bis zur Zeit um das Vatikanum II wurde der Titel zur Kennzeichnung des Verhältnisses der Ortskirchen untereinander gebraucht, die aber Töchter der einen Mutter Kirche sind. Nach dem Ökumenismusdekret UR (Nr. 14) des Zweiten Vatikanums sind unter sich verbundene Lokalkirchen wie Schwestern (*inter Ecclesias locales ut inter sorores*). Aber schon seit Johannes XXIII. setzt sich allmählich ein anderes Verständnis durch, das dann unter Paul VI. häufiger wurde: Bei der Korrespondenz zwischen römischen Instanzen mit den Patriarchen des Ostens wird die Bezeichnung »Schwesterkirche« üblich. Jedoch allgemein gebräuchlich wurde die Bezeichnung erst unter Johannes Paul II.; über die Kirche von Konstantinopel hinaus wurden auch die russische, alexandrinische und die Orthodoxen allgemein »Schwesterkirche« geheißen. Begründet wurde diese Bezeichnung mit der Gemeinsamkeit in der apostolischen Sukzession, dem Priestertum und der Eucharistie. Dem Leser drängt sich allerdings der Eindruck einer inflationären Verwendung des Wortes auf, einmal, weil die Zahl der Schwestern nicht mehr recht erkennbar ist, und dann, weil das Ziel, nämlich »die Einheit der Schwesterkirchen«, die Vermutung nahe legt, dass die schwesterlichen Beziehungen nicht so innig sind. Dabei versteht sich von selbst, dass auch die orientalischen Kirchen diese Bezeichnung (natürlich in ihrem Sinn verstanden) gebrauchen, und zwar sowohl für Rom als auch für andere orientalische Kirchen. Die Schwesterkirche von Rom ist, wie es in einem Grußwort aus Konstantinopel am Tag der Hl. Petrus und Paulus heißt, von

»diesen« gegründet. P. Adriano kann nicht umhin, beim Gebrauch des Titels »Schwesterkirche« »eine gewisse Konfussion (certa confusione)« festzustellen (S. 312). Den Unierten wird bezeichnenderweise dieser Titel verweigert (vgl. S. 314f). Auch wird die Bezeichnung im klaren Bewusstsein der noch nicht bestehenden Einheit gebraucht: Die Kirchen nennen sich »Schwesterkirchen«, wenn auch in einer noch unvollkommenen Weise (Églises soeurs, bien que d'une manière encore imparfaite). Ist es korrekt, aufgrund der Erwartung eines zukünftigen schwesterlichen Verhältnisses schon von Schwestern zu sprechen (in Analogie: in der Erwartung einer Ehe schon von Ehemann und Ehefrau)? Paul VI. hat anlässlich der Kanonisierung von vierzig englischen Märtyrern zum ersten Mal die Bezeichnung auf Gemeinschaften aus der Reformationszeit gebraucht, doch erklärten Kommentatoren dies als Ausdruck der »Hoffnung für die Zukunft«, insofern die anglikanische Gemeinschaft keine apostolische Sukzession und kein gültiges Priestertum hat. Schließlich verwendeten Theologen und eine katholisch-anglikanische Kommission diesen Titel, gleichsam in Antizipation der erhofften Einheit. In einer katholisch-lutherischen Kommission wird seitens der Lutheraner der Titel gleichsam als Voraussetzung für den Dialog verstanden, wobei der Titel besagen soll, dass in der una sancta nur Schwesterkirchen (ohne eine Mutter!) existieren<sup>6</sup>.

Bei dieser wirren Verwendung des Titels in den letzten Jahrzehnten macht sich P. Adriano zu Recht daran, das »theologische Fundament« (fondamento teologico) freizulegen. Die Konzilsväter hatten nicht im Sinn, die orthodoxe und die katholische Kirche als Schwesterkirchen zu verstehen: Der Begriff wird im Ökumenismuskonkordat UR, Nr. 14 für die Beziehungen der orthodoxen Lokalkirchen untereinander verwendet, und zwar in Erinnerung an die Gemeinschaft in den fundamentalen Dogmen und an die Gültigkeit der Taufe und der Eucharistie gebraucht. Der Titel wird erst von Paul VI. auf das katholisch-orthodoxe Verhältnis angewandt und seither häufig gebraucht, bei klarer Betonung, dass die vollkommene Einheit noch aussteht. Wenn die Orthodoxen als Kirche anerkannt sind, sind sie Schwestern der katholischen. Muss dann, so wird verschiedenerseits gefragt, das »subsistit in« von LG nicht auch auf die orthodoxe Kirche ausgeweitet werden<sup>7</sup>, so dass die Gesamtkirche nur eine Gemeinschaft von Ortskirchen im Sinn der Communio-Ekklesiologie ist? Die Frage stellt sich ferner, wie die Lehrunterschiede, etwa in Hinblick auf den Primat, die westlichen ökumenischen Konzilien und die Kathedralentscheidungen der Päpste zu bewerten sind: Nur als Theologumena oder als zweitrangig innerhalb der Hierarchie der Wahrheiten? Sollen alle nach der Trennung im 11. Jahrhundert definierten Wahrheiten der katholischen Kirche noch einmal zur Disposition gestellt werden? Die Orthodoxen halten dagegen nach P. Adriano »con maggiore realismo« daran fest, dass die Einheit im Glauben mit der katholischen Kirche noch nicht besteht, denn die Orthodoxen gestehen, wie P. Adriano an verschiedenen Äußerungen

<sup>6</sup> Die Klarstellung von Dominus Jesus war angesichts der Begriffsverwirrung äußerst notwendig.

<sup>7</sup> Solchen Neuinterpretationen gegenüber sei der Wortlaut von LG, Nr. 8, in Erinnerung gerufen: »Die Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfasst und geordnet, ist verwirklicht in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird.«

belegen kann (vgl. S. 337ff), der katholischen Kirche nicht dasselbe Kirchesein zu, wie es die katholische Kirche (den Orthodoxen gegenüber) tut: Sogar die Gültigkeit der in der katholischen Kirche gespendeten Sakramente wird manchmal noch in Frage gestellt, wie auch die Orthodoxen keine Interkommunion wünschen; die von UR angestoßene und später seitens der katholischen Kirche konkretisierte Sakramentengemeinschaft unter bestimmten Bedingungen ist seitens der Orthodoxen nicht akzeptiert worden. Zudem fehlt nach wie vor die Interzelebration; in der Alten Kirche war sie möglich<sup>8</sup>. Die im Dokument von Balamand getroffene Ablehnung der Wiedertaufe stieß bei Orthodoxen, bei verschiedenen Teilkirchen und Theologen, auf Ablehnung. Auch der Titel »Schwesterkirche« für die katholische Kirche stößt auf Widerstand. Im Übrigen besagt die Gültigkeit der Sakramentspendung noch keine Einheit im Glauben.

P. Adriano stellt dann die Frage, in welcher Weise das »subsistit in« von den Orthodoxen nicht ausgesagt werden kann: Es fehlt die Vergegenwärtigung der Gesamtkirche in der Teilkirche, das *ex qua* und *in qua*. Das volle Kirchesein ist ohne die Anerkennung des sichtbaren Hauptes nicht möglich; diese Anerkennung ist ekklesiologisch kein »äußeres« Moment. In den einzelnen Kirchen muss sich die Gesamtkirche vergegenwärtigen, wenn diese Kirche im vollen Sinn sein wollen.

Diese Überlegungen führen zu folgenden ökumenischen Konsequenzen bzw. Fragen: Die Sprache der besprochenen Texte ist oft zweideutig oder sogar irrig. Die Rede von der Schwesterkirche bringt über einen euphorischen Pathos hinaus in der Sache nicht weiter. Bleibt Rom noch die Mutterkirche/*mater et magistra*, oder ist sie eine von mehreren Schwesterkirchen? Existiert überhaupt noch eine einzige Kirche – den Anspruch erheben die katholische und die orthodoxe Kirche – auf sichtbarer Ebene, oder ist die eine Kirche zu einer rein geistigen Größe geschrumpft, eine Art Superkirche hinter der sichtbaren Erscheinungsform? Lassen beide Kirchen ihre traditionellen Gläubigen nicht allein? Ist die Kirche seit dem Schisma von 1054 geteilt und auf sichtbarer Ebene als *ecclesia una* nicht mehr existent, oder lebt sie in einer fort, und ergibt sich daraus die Forderung der Versöhnung (der beiden) oder die der Rückkehr (der einen zur anderen)? Ist die Kirche geteilt, oder sind es (nur) die Christen (»getrennte Brüder«)? Dann wäre die Trennung mehr ein Hindernis für die universale Sendung der Kirche, aber weniger eine Teilung.

Der Autor findet dann die Gleichstellung »römisch-katholischer Kirche des Westens« und »von orthodoxer Kirche des Ostens« und dgl. sehr ungenau: Einmal ist zwar die Kirche von Rom eine Ortskirche bzw. Teilkirche, aber nicht die katholische Kirche. Der Singular »orthodoxe Kirche« ist angesichts der theologischen Gleichstellung aller Ortskirchen und der vielen national-autokephalen Kirchen, abgesehen von den Kirchen in der Diaspora, nur eine nominelle Zusammenfassung; eine einzige orthodoxe Kirche gibt es realiter nicht. Auch kann die Stellung des Patriarchen von Byzanz, der über die autokephale Kirche keine Vollmacht besitzt, nicht mit der des Papstes verglichen werden.

<sup>8</sup> Z. B. bot der römische Bischof Anicet dem Bischof von Smyrna, Polykarp, bei einem Besuch in Rom den Vorsitz der Eucharistie an.

Mit »Schwesterkirche« können theologisch korrekt nur Teil- bzw. Ortskirchen bezeichnet werden, auch die Kirche von Rom, aber nicht die katholische Kirche. Auch die orthodoxe Kirche kann nicht so bezeichnet werden, weil sie als solche nicht existiert.

\* \* \*

Sieht man von den Gesprächen mit den Anglikanern ab, hat die ökumenische Bewegung in Hinblick auf das Petrusamt noch einen weiten Weg vor sich. Dieses Urteil P. Adriano Garutis entspringt nicht einem persönlichen Pessimismus, sondern einer umfassenden Sichtung der Literatur. Viele Zitate im – italienischen, französischen, englischen oder deutschen – Original erlauben eine kritische Überprüfung der Interpretationen des Autors.

Der Primat des Bischofs von Rom als des Nachfolgers des hl. Petrus wird von keiner außerkatholischen christlichen Konfession anerkannt. Da dieses katholische »Sondergut« von allen Seiten in Frage gestellt wird, kann verständlicherweise der Eindruck entstehen, es wäre das Haupthindernis auf dem Weg zur Einheit der Christen. Diese Auffassung scheint die Probleme zu vordergründig zu sehen, denn es geht nicht um den Primat allein; er steht vielmehr in innerem Konnex mit der jeweiligen Ekklesiologie oder mit der Rechtfertigungslehre, wie etwa die protestantische Forderung nach dem Primat des Evangeliums belegt. Im nexus mysterorum hängt alles mit allem zusammen. Damit soll der Ansicht widersprochen werden, es handle sich »nur« um das Petrusamt; sonst wären sich die Christen einig.

Die Untersuchung Carutis muss als umsichtige, wenn auch ernüchternde Bestandsaufnahme betrachtet werden. Eine damit einhergehende Besinnung wird einmal die Begriffe einer Klärung unterziehen: Empfiehlt sich die Rede von der Schwesterkirche, wenn sie von Katholiken und Orthodoxen mit verschiedenem Inhalt gefüllt oder sogar in gegensätzlicher Stoßrichtung gebraucht wird und die unter gewissen Umständen katholischerseits angebotene Interkommunion von den Orthodoxen nicht angenommen wird? So kann ein Urlauber in Griechenland meistens nicht in einer orthodoxen Eucharistiefeier kommunizieren, ohne Ärgernis zu erregen. Das Wort »Schwester« klingt hohl, wenn die Schwestern nicht an demselben Tisch essen!

Eine Bestandsaufnahme wird die Notwendigkeit der Geduld neu erkennen lassen. Die Union von Florenz zeigte schon vor knapp 600 Jahren, dass eine Einigung auf der Führungsebene nichts erbringt, wenn die gesamte Gemeinschaft nicht mitzieht. So haben orthodoxe Kommissionsmitglieder beim Treffen in Balamand die bei den Katholiken gespendeten Sakramente (Taufe) als gültig anerkannt, wurden aber von »Hardlinern« getadelt.

Gelegentlich regte sich beim Verfasser dieser Zeilen der Eindruck, dass katholischen Kommissionsmitgliedern die Schwierigkeiten der anderen Konfessionen mit dem Petrusamt ganz gelegen kamen. Welchen Nutzen bringt eine so besetzte Kommission? Sie produziert Scheinlösungen mit späteren Enttäuschungen.

Die Bestandsaufnahme zeigt wohl auch die Wertlosigkeit mancher aus der Geschichte kommenden Argumentationsfiguren. Z. B. wird in allen drei Dialoggruppie-

rungen häufig auf die altkirchliche Pentarchie verwiesen. Was soll diese Erinnerung in der heutigen Lage helfen? Die Pentarchie ist nicht *iure divino*, sondern eine menschliche Einrichtung und faktisch obsolet; der Patriarch von Konstantinopel hat nur geringen Einfluss. Zudem wurde die Pentarchie durch weitere Patriarchate (z. B. Moskau) erweitert.

Durch das aufmerksame Suchen nach Gemeinsamkeiten in der Vergangenheit wurde in den Kommissionen, gerade in denen mit den Orthodoxen, die Frage nach der Möglichkeit und Notwendigkeit der Dogmenentwicklung, d. h. des allmählichen Eindringens in das volle Verständnis der Offenbarung aufgrund neuer geschichtlicher Fragestellungen völlig außer Acht gelassen. Auch die Kirche des Ostens kannte im ersten Jahrtausend die Möglichkeit der geschichtlichen Vertiefung. So hat sie eine schärfere Terminologie in der Trinitätslehre oder in der Christologie aufgrund präziserer Fragestellungen geschaffen. Nikaia hat ferner die Gültigkeit der (außerhalb der Kirche gespendeten) Taufe der Novatianer anerkannt. Aber gerade hier trat im zweiten Jahrtausend ein Stillstand ein, im Gegensatz zum Westen, der nach anfänglichem Zögern weiter ökumenische Konzilien abhielt. Obwohl dem Westen nach der Trennung von 1054 die für ein ökumenisches Konzil charakteristische gesamtkirchliche Repräsentation auf der Bischofsebene zu fehlen schien, konnte er ein Konzil abhalten, weil mangelnde Repräsentativität auf dieser Ebene durch den Nachfolger Petri als Repräsentant der Kirche *sui generis* ergänzt wurde. Die katholische Kirche kann nicht die Konzilien und Kathedralentscheidungen der Päpste im zweiten Jahrtausend zur Disposition stellen; mit ihnen führte die katholische Kirche nur die Dogmenentwicklung des ersten Jahrtausends fort. Es muss aber den Orthodoxen mit aller Feingeblichkeit gesagt werden, dass der Stillstand im zweiten Jahrtausend ihr wahrscheinlich noch zum Problem werden wird, wenn die weltweiten Informationsmöglichkeiten alle Kreise erfasst haben. Wo eine organische Fortentwicklung verweigert wird, passieren oft gewaltsame Umbrüche. Dieses Problem der Dogmenentwicklung im zweiten Jahrtausend im Rahmen der einen Kirche, repräsentiert durch Konzilien und Papst, sollte nicht übersehen und auch von den Orthodoxen als zu meisternde Aufgabe erkannt werden. Eine solche Sichtweise würde auch zu einer positiveren Sicht des Petrusamtes führen.

Die mehrfach begegnende Auffassung, Jesus hätte zwar das Papsttum nicht begründet, doch sei es unter Führung des Heiligen Geistes entstanden, kann so katholischerseits nicht angenommen werden, weil sie letztlich einen Gegensatz zwischen Jesus und dem Heiligen Geist enthält. Zu prüfen wäre, ob dieser Ansatz nicht innerhalb der Spannung der Kontinuität und Diskontinuität zwischen irdischem Jesus und auferstandenem Christus zu einer befriedigenden Lösung gebracht werden könnte. Wie auch bei anderen Themen, etwa bei der Ekklesiologie oder der Taufe (als Gleichgestaltung mit Tod und Auferstehung Jesu Christi), lässt sich eine solche Spannung feststellen, ist die Theologie zufrieden, beim irdischen Jesus gewisse Elemente zu finden, die einst nach Christi Auferstehung in eine Gesamtsicht integriert wurden. Ob man dann vom Auferstandenen, der die Kirche und das Petrusamt gründet, oder vom Heiligen Geist spricht, der nach der Apostelgeschichte und dem Johannesevangelium die Kirche führt und einführt, wäre nicht so wichtig.

Ein weiteres Stichwort ist die mehrmals angesprochene Lösung auf dem Weg der Selbstbeschränkung des Papsttums bei der Ausübung des Primats. Ein solcher Vorschlag klingt zunächst sympathisch und ist sicher auch in vielerlei Hinsicht realisierbar bzw. schon realisiert. Man denke an den Versuch, viele strittige Fragen zuerst auf einer unteren Ebene (etwa Erzbischof, Provinzsynode) zu klären, oder an die Auswahl der Bischofskandidaten; LG, Nr. 24, kennt verschiedene Möglichkeiten der kanonischen Aufnahme in das Bischofskollegium. Freilich melden sich dann gegen die Selbstbeschränkung praktische und theologische Einwände an: Wird man verhindern dürfen und können, dass ein Bischof bei »Misserfolg« auf unteren Ebenen an die letzte Instanz appelliert? Ferner könnte der Papst nur mehr reagieren, wenn ein Fall ihm zur Entscheidung vorgelegt wird, nicht mehr so stark eigenständig Initiative ergreifen, was doch zum Bild des Hirten gehört. Schließlich bräuchte eine Selbstbeschränkung – theoretisch wenigstens – keine Schwierigkeiten, wenn das Amt *iure humano* oder *iure ecclesiastico* begründet wäre (was von den Gesprächspartnern oft vorausgesetzt wird); ist es aber *iure divino* begründet, kann sich ein Papst nicht der Aufgabe entziehen – und geschehe es aus besten Motiven –, die ihm in seinem Amt von Christus zugewiesen wurde. Er muss dann aus Verantwortungsbewusstsein bei gravierenden Irrlehren oder Missständen von sich aus ordnend oder richtigstellend eingreifen.

P. Adriano beginnt jedes der drei großen Kapitel mit einem binnenkonfessionellen Zustandsbericht: Wie wird innerhalb einer Konfession der Primat, unabhängig von der ökumenischen Fragestellung gesehen? Bewegt die Frage überhaupt das Denken der Theologen? Erst dann werden die Gesprächsergebnisse vorgestellt, die jeweils von unterschiedlichen Ansätzen ausgehend nicht immer harmonieren. Von den positiveren Resultaten her werden dann mögliche Wege zur Einigung weiter verfolgt. Dem Ziel scheinen jene Gespräche nahe zu kommen, die von Petrustexten des Neuen Testaments und von der Sichtbarkeit der Kirche ausgehen und bereit sind, die Gesamtkirche nicht nur als Konföderation der Ortskirchen im Sinn einer moralischen Einheit (im Sinn des *ex quibus*), sondern die Ortskirchen als Gegenwart der Gesamtkirche zu verstehen (in *quibus*) und deshalb ein sichtbares Prinzip und Fundament der Gesamtkirche anerkennen wollen.